56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 1 5 JANVIER 1939

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL
S. CORDIS JESU

205
A51A
V.56

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

3

VŒU POUR 1939

A mes si dévoués collaborateurs,

A tous les anciens abonnés de l'*Ami* qui lui restent fidèles malgré les difficultés,

Aux nouveaux qui viennent à nous avec tant de confiance,

Qu'il me soit permis d'adresser simplement le vœu du grand Apôtre aux Colossiens (I, 10) :

« *Ut ambuletis digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes, et crescentes in scientia Dei.* »

Langres le 4 janvier 1939.

A. Rozier,
Directeur de l'*Ami du Clergé*.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je vis dans un pays protestant. Fréquemment j'entends l'objection : « Regardez les pays catholiques, la France, l'Autriche, l'Espagne, et comparez-les aux pays protestants, tels que la Suède, la Norvège, la Hollande, même l'Angleterre. Dans les premiers, c'est un désordre perpétuel ; dans les seconds, si ce n'est pas le paradis, du moins il y a moins de désordre que dans les premiers. Maintenant, si vous jugez l'arbre à ses fruits, ne doit-on pas conclure que le catholicisme a fait faillite, et que les pays protestants sont plus près de l'idéal de paix annoncé dans l'Evangile ? »

Je réponds que l'Eglise est avant tout le royaume des âmes, que sa sphère est le surnaturel, et que par conséquent on ne peut conclure que l'Eglise ait fait faillite, puisque elle n'a rien à faire, *directement*, dans le domaine temporel.

Mais on objecte : « Le Christ a tout de même promis des avantages même temporels à ceux qui obéissent à sa loi. Donc, si dans les pays où la majorité de la population est catholique, on ne jouit pas de ces avantages, c'est sans doute parce que la majorité de ces catholiques n'obéissent pas à la loi de Dieu ; en un mot, qu'ils sont des mauvais catholiques. »

Que répondre ?

R. — Cette objection contre la religion catholique est déjà quelque peu ancienne, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit juste. Elle répond sans doute à un principe qui contient une grande part de vérité, mais elle n'est de ce principe qu'une application défectueuse et inexacte.

Rappelons d'abord un fait historique qui va, croyons-nous, conduire nos lecteurs au centre du débat.

Au lendemain de la défaite française de 1870-1871, les « penseurs » du temps s'appliquèrent à rechercher les causes de l'infortune de notre pays. Au premier rang de ces « penseurs » se trouvait Ernest Renan. Il publia, en 1871, une brochure demeurée célèbre et intitulée *La Réforme intellectuelle et morale*. Il semblait partir implicitement du principe auquel nous venons de faire allusion et qui pourrait se formuler ainsi : *La religion d'un peuple est le secret de ses destinées historiques*, de ses succès et de ses revers, de sa supériorité ou de son infériorité. On trouvait, notamment, sous sa plume, cette affirmation dogmatique : « Les lois de l'histoire sont la justice de Dieu » (P. XIV de la Préface).

Le livre dans son ensemble était un parallèle entre l'esprit français et l'esprit germanique. On y lisait des passages étranges comme les suivants :

> « La France sait admirablement faire de la dentelle ; elle ne sait pas faire de la toile de ménage... La France excelle dans l'exquis, elle est médiocre dans le commun » (p. 7). « La conscience française est courte et vive ; la conscience allemande est longue, tenace et profonde. Le Français est bon, étourdi ; il oublie vite le mal qu'il a fait et celui qu'on lui a fait. L'Allemand est rancunier, peu généreux; il comprend médiocrement la gloire, le point d'honneur, il ne connaît pas le pardon » (p. 50).

Et quand il en venait à la religion et à son influence intime sur l'ensemble de la nation, Renan écrivait ces lignes invraisemblables :

> « Un élève des jésuites ne sera jamais un officier susceptible d'être opposé à un officier prussien, un élève des écoles élémentaires catholiques ne pourra jamais faire la guerre avec les armes savantes perfectionnées. *Les nations catholiques qui ne se réformeront pas seront toujours infailliblement battues par les nations protestantes* » (p. 97).

Or, moins de cinquante ans plus tard, c'étaient des élèves des jésuites, un maréchal Foch, un général de Castelnau, ou du moins des catholiques pratiquants, un maréchal Pétain, un maréchal Franchet d'Espérey, un général Debeney, un général Degoutte, un général Weygand et tant d'autres que l'on pourrait nommer, qui se trouvaient à la tête des armées françaises et chargés de mettre en œuvre cet armement perfectionné, dont Renan s'émerveillait en 1871, mais qui, en un demi-siècle, avait fait encore d'immenses progrès. Et ces généraux avaient derrière eux les « poilus »

de France, — des catholiques en immense majorité, — dont l'histoire dira qu'ils se montrèrent les premiers soldats de l'univers.

Il était donc malaisé de se tromper plus lourdement et de faire des prophéties plus fausses que ne faisait Renan en 1871.

Que cet exemple nous enseigne au moins la modestie dans nos analyses des grands faits d'histoire. On ne pourrait raisonner juste qu'en considérant de vastes périodes et non des moments peu étendus de l'évolution d'un peuple. Nous demandons donc, pour juger de la valeur de la religion professée par la majorité des Français, — et jadis par l'unanimité des citoyens de notre pays, — que l'on compare l'*ensemble de notre histoire* à *l'ensemble de n'importe quelle autre histoire* nationale dans le monde. Et alors nous ne redoutons aucune confrontation, aucun parallèle. Que l'on fasse la liste de nos philosophes, de nos hommes d'Etat, de nos écrivains, de nos artistes, de nos savants, de nos inventeurs, des découvertes et des chefs-d'œuvre de tout genre issus du génie national, et par suite d'inspiration plus ou moins directement catholique, et que l'on mette ce tableau en face de ceux que l'on pourra dresser pour les nations ayant une religion différente : alors peut-être on pourra se permettre des déductions quelque peu fondées. Mais il est clair que si l'on compare les époques de « hausse » dans une nation protestante, avec des périodes de « baisse » dans une nation catholique, on fera des jugements tout à fait superficiels et tendancieux, — étant bien entendu qu'en toute histoire d'un peuple il y a « des hauts et des bas ».

A la lumière de ces brèves remarques, examinons d'un peu plus près les termes mêmes dont se sert notre éminent correspondant :

> « Regardez, nous dit-il, les pays catholiques : la France, l'Autriche, l'Espagne, et comparez-les aux pays protestants, tels que la Suède, la Norvège, la Hollande, même l'Angleterre. Dans les premiers c'est un désordre perpétuel ; dans les seconds, si ce n'est pas le paradis, du moins il y a moins de désordre que dans les premiers. »

Eh bien ! regardons en effet. Que voyons-nous ? D'une part, on nous cite ce que nous appellerons des « nations marginales », c'est-à-dire des peuples vivant en marge des grands conflits mondiaux, couverts par la neutralité, soustraits par suite aux formidables épreuves de la guerre. De l'autre côté, nous trouvons de grands peuples : l'Autriche, victime de la catastrophe de 1918 ; la France, qui a subi la plus terrible des invasions et n'a pu survivre qu'au prix de la plus coûteuse victoire ; l'Espagne, devenue le champ clos des idéologies internationales et la proie d'une guerre universelle larvée. C'est à peu près comme si l'on comparait deux réactions chimiques, l'une faite à la température ambiante, l'autre à ébullition ! Gonflez des bulles de savon avec un mélange de deux parties d'hydrogène et une partie d'oxygène : aussi longtemps que les bulles seront soustraites à l'action de la flamme, il ne s'y passera rien de grave ; approchez une étincelle, et vous avez une explosion. De même, les nations qui vivent « dangereusement », comme la nation française, ne peuvent être comparées aux nations qui vivent « neutralement ».

Pour que la démonstration eût quelque valeur, il faudrait que les termes sur lesquels on la fait fussent identiques ou à peu près identiques.

Par exemple, si l'on pouvait démontrer que le fait de devenir catholique, *pour une seule et même nation*, est *à la longue* une cause de décadence, tandis que le fait de devenir protestante est une cause de restauration et de prospérité, — ce que justement Renan insinuait dans l'ouvrage que nous avons cité, — il y aurait une présomption en faveur du protestantisme contre le catholicisme.

Ce serait un essai d'application, en histoire, du principe que l'on appelle, dans la recherche des causes dans les sciences physiques : *le principe des différences :* est cause l'antécédent dont la présence ou l'absence fait apparaître ou disparaître le fait examiné. Mais qui ne voit que rien de semblable ne se révèle dans l'histoire des nations dont on nous vante l'ordre et le bien-être social ? Jamais on ne prouvera que si la Hollande devenait catholique, tout en gardant tout le reste de ses caractéristiques, elle cesserait, *à la longue*, d'être la nation policée et ordonnée que nous admirons et environs. Et qui sait si l'on ne pourrait pas dire, au contraire, que ce sont les éléments catholiques conservés par le protestantisme lui-même, après avoir corrigé les excès de sa forme primitive, qui assurent à ce peuple cette belle stabilité et ce bel équilibre que nous lui souhaitons de garder toujours ? Les catholiques de Hollande n'ont-ils pas eu à arracher au protestantisme passablement sectaire des siècles antérieurs, des libertés qui ont profité à la nation entière ?

Et maintenant, essayons encore d'appliquer au cas qui nous occupe un second principe utilisé par les sciences physiques dans les recherches des causes, celui que l'on appelle des *variations concomitantes*.

S'il est vrai que le catholicisme soit dans un peuple une cause de décadence, il serait aisé de s'en assurer de la façon suivante : plus un peuple serait catholique, plus il serait décadent, et moins il serait catholique, moins il serait sur la mauvaise pente. Or, on nous dit : « Regardez la France. » Nous obéissons volontiers et nous disons : si la France d'aujourd'hui connaît des divisions qui l'affaiblissent et la rongent, cela tient-il à ce qu'elle est moins ou plus catholique qu'autrefois ? Evidemment, c'est parce qu'elle l'est moins. Si l'auteur de ces lignes a pu écrire un livre intitulé : *Le retour à l'Evangile unique salut de la civilisation* [1], son intention était bien de parler d'un retour au catholicisme. Il se serait donc trompé du tout au tout si la condition du renouveau français devait être au contraire l'éloignement de la France de sa religion ancestrale !

Mais qui oserait dire cela ? Quel personnage insensé ou aveugle soutiendrait un tel paradoxe ? Qui donc peut ignorer que le *grand siècle français*, le siècle de Pascal, de Bossuet, de Corneille, de Racine, le siècle des classiques nationaux dans tous les domaines, le siècle de la prépondérance française en Europe, fut un *grand siècle catholique ?* Quel aurait été le résultat, à cette date, d'une comparaison entre les nations protestantes et la

[1] *Scripsit* L. Cristiani ; 12 f., Vitte, Lyon et Paris, 1936.

grande nation catholique française ? Et qui ne voit que la décadence française, la baisse constante de son prestige dans le monde, a été parallèle à l'amoindrissement de son esprit religieux, de son esprit catholique ?

Renan lui-même pourrait-il soutenir le contraire ?

Non, à quelque point de vue que nous nous placions, il nous est impossible de reconnaître « la faillite du catholicisme », mais bien, tout au contraire, la nécessité d'un retour de l'Europe entière à l'unité de la foi que seul le catholicisme peut réaliser.

* *

Et ici nous abordons un point de vue élargi, qui nous paraît dépasser et de très loin le point de vue de nos objecteurs. Ces derniers demeurent à un niveau de vision peu ample et considèrent l'histoire sous un angle par trop rétréci. Ils ne veulent voir que les morceaux et non le tout : c'est le cas de dire que « les arbres leur cachent la forêt ». Pour qui contemple dans son ensemble l'histoire de l'Europe et non pas celle de l'un ou l'autre de ses fragments, la grande catastrophe de cette histoire a été *la rupture de l'unité spirituelle catholique*, par la révolution protestante du XVIe siècle. C'est alors que les peuples européens ont commencé à se jeter dans ces luttes meurtrières qui finiraient, si elles continuaient, par détruire la civilisation elle-même. Sans doute, c'est pendant cette période qui commence à la Renaissance et se poursuit encore, que l'Europe a conquis ou dominé de son influence le reste de l'univers. Mais tout en faisant cette conquête, elle s'est elle-même constamment affaiblie par ses divisions internes, par son matérialisme croissant, par la création de succédanés de plus en plus laïcisés et de plus en plus déficients à la religion catholique qui avait fait son unité antérieure. Ne croyez-vous pas que cette conquête du monde par l'Europe aurait été encore plus rapide, plus complète, plus profonde, plus durable, si elle avait toujours fait marcher de pair la conquête spirituelle, grâce au prestige de l'unité de sa foi et à la puissance de son apostolat, avec la conquête militaire et économique, et si le soldat et le commerçant européens avaient constamment agi de concert avec le missionnaire européen ?

Nous sommes convaincus que ce fut la révolution protestante qui marqua le premier pas vers la décadence européenne, car de cette révolution datent les luttes religieuses ; de ces luttes sont venues les négations opposées à la foi chrétienne et les progres du laïcisme, de la libre-pensée, de la franc-maçonnerie, de l'incrédulité moderne ; de cette incrédulité découlent aujourd'hui les paganismes ultra-modernes qui conduiront l'Europe à sa ruine, s'ils réussissent à l'emporter sur le catholicisme : le marxisme, le racisme, le totalitarisme étatiste, le nationalisme exagéré et sans frein.

Tout se tient, tout s'enchaîne dans cette histoire et le protestantisme est mal venu à critiquer le catholicisme dont il n'est qu'une déviation et une déformation, en l'accusant de ne pas garder son emprise sur les sociétés nationales où il prédominait, alors que c'est du protestantisme que nous sont venus les mouvements opposés au catholicisme qui sont causes de la décadence même des pays dont on nous parle et dont le principal est la France.

25,403

Nous dirons, nous, au contraire : que la France redevienne pleinement catholique, qu'elle triomphe de l'anarchie spirituelle dont la révolution protestante fut le point de départ, et elle étonnera encore le monde par la puissance de ses possibilités de résurrection et de rebondissement.

Un de nos hommes d'État, non catholique du reste, mais expérimenté et clairvoyant, M. Joseph Caillaux, écrivait ces jours-ci (*Illustration* du 10 décembre 1938) :

> « J'ai foi en (mon pays). J'ai la conviction qu'il aura raison du mauvais sort, mais il lui faudra faire face à une situation qui peut paraître moins grave, qui est cependant plus redoutable, par certains côtés, que celles qu'affrontèrent, il y a de longs siècles, Jeanne d'Arc et le Béarnais. »

Voilà donc un Français incrédule qui, voulant appuyer son espoir dans l'avenir de son pays, ne sait qu'invoquer deux grands souvenirs catholiques : celui de Jeanne d'Arc et celui d'Henri IV. Cela n'est-il pas une preuve que le catholicisme n'est pas une cause de décadence, mais une condition de restauration nationale ? Et n'est-il pas évident que tout affaiblissement chez nous du catholicisme serait le coup mortel donné à notre patrie ?

* *

Conclusion. — Nous admettons le principe implicitement adopté par nos objecteurs : que toute civilisation est essentiellement d'inspiration religieuse et que l'on peut juger de la hauteur d'une civilisation par la hauteur de la religion correspondante, comme de la hauteur de la religion par celle de la civilisation qu'elle a engendrée. C'était la thèse de Fustel de Coulanges, dans son immortel ouvrage : *La Cité antique*, dont on a pu critiquer certains détails, mais dont la thèse fondamentale demeure juste et incontestable. C'est aussi la thèse soutenue, avec des arguments tout différents, par Christopher Dawson dans les divers ouvarges où il a esquissé la philosophie de l'Histoire européenne et notamment dans son beau livre : *Progrès et Religion*, traduit par Belperron et préfacé par Daniel-Rops [2].

Mais nous ne croyons pas que l'on puisse comparer des peuples dissemblables, ni qu'une confrontation de ce genre puisse être très limitée dans le temps. Il faut faire des tableaux d'ensemble, voir large, faire des bilans exacts et complets, pour porter un jugement.

De plus, nous estimons que le catholicisme a été empêché de donner toute sa mesure en Europe et dans l'univers, par la malheureuse rupture du XVIe siècle causée par le protestantisme. Nous voyons nettement sortir de cette rupture tous les malheurs religieux et moraux de l'Europe. Nous pensons que si le protestantisme tel qu'il survit actuellement en divers pays européens doit être considéré comme un facteur important de maintien de la civilisation chrétienne, ce n'est pas en tant que négateur du catholicisme, mais en tant que, guéri de son sectarisme primitif et de ses outrances, il est revenu, sans le dire et sans s'en apercevoir, à des positions catholiques qui l'ont rapproché de nous, au moins dans ses éléments les meilleurs, tandis que ses éléments extrémistes passaient aux pa-

[2] Paris, Plon, 1935.

ganismes mortels de l'heure actuelle : le marxisme et le racisme surtout.

Enfin, cette note trop brève serait très incomplète si nous n'ajoutions, en terminant, une observation qui va loin : à savoir que, dans un peuple, il y a deux facteurs principaux à l'œuvre, en ce qui regarde la prospérité temporelle : il y a l'Eglise et il y a l'Etat, — il y a le facteur religieux et il y a le facteur politique. — Si ces deux puissances sont d'accord, si elles sont portées toutes deux à leur maximum d'efficacité, alors il est impossible que la nation ne soit pas prospère. Mais il peut y avoir entre l'Eglise et l'Etat des divisions, des oppositions, des querelles de ménage. C'est comme un foyer où le père et la mère ne s'entendent pas : les enfants ne peuvent pas ne pas en souffrir. En France, les parents sont divorcés, l'Eglise est séparée de l'Etat. Est-il étonnant que le pays tout entier souffre de cette situation déplorable ?

Même en dehors de ce cas, qui est le plus triste de tous, c'est-à-dire même quand il y a accord entre l'Eglise et l'Etat, la part de la vigueur administrative et de la capacité politique n'est pas petite, dans le maintien de la santé sociale et nationale. Un Louis XVI est pieux, mais c'est un souverain faible, un administrateur médiocre. Un Napoléon aura, par contre, la poigne et le génie nécessaires au rétablissement de l'ordre et de la justice dans un pays troublé par dix ans de révolution et de guerre civile, ce qui ne l'empêchera pas d'avoir d'autres défauts préjudiciables et à l'Eglise et au pays. On connaît des papes qui ont été de mauvais ou de médiocres pontifes, mais qui étaient de vigoureux administrateurs et des hommes d'Etat de valeur : un Alexandre VI, un Jules II, par exemple.

Ce sont donc là des problèmes extrêmement complexes, et il est pour le moins très aventureux et très imprudent de vouloir conclure de la prospérité relative d'une nation à la vérité doctrinale de la religion qui y domine. Il faut faire un dosage des forces à l'œuvre dans le résultat étudié et analysé.

Et il restera toujours, comme le dit notre correspondant, que l'Eglise n'est pas faite pour faire marcher le commerce ou l'industrie, mais pour sauver les âmes et engendrer des saints. Nous pensons que l'Eglise catholique y excelle et y excellera toujours !

Q. — M. Fillion, en son commentaire de la Sainte Bible, dit au sujet des *Act. Apost.*, II, 42, que de « nombreux exégètes protestants admettent comme nous » qu' « il n'y a pas le moindre doute qu'il ne s'agisse ici du divin sacrement de l'Eucharistie, les Apôtres s'étant mis immédiatement à pratiquer l'ordre de leur Maître : *Faites ceci en mémoire de moi.* »

Ce serait pour moi aussi intéressant qu'utile de savoir quels sont ces auteurs protestants, à quelles sectes ils appartiennent et quelle est au juste la teneur de leur opinion à ce sujet. Soutiennent-ils du coup la thèse orthodoxe du pouvoir de consacrer véritablement, — ou s'en tiennent-ils à l'hérésie qui ne reconnaît en la Sainte Eucharistie que le culte d'un souvenir ?

R. — Si vous le voulez bien, commençons d'abord par exposer aussi clairement que possible le témoignage historique qu'apporte à la pratique de l'Eucharistie, dès les premiers temps de l'Eglise, la finale du chap. II du livre des Actes. Ces versets 42-47 nous décrivent l'état religieux et moral de la communauté de Jérusalem dans les premiers mois, sinon même les premières semaines qui suivirent la Pentecôte, donc en l'an 30.

Or que constatons-nous par rapport à l'Eucharistie ? Qu'il y est fait allusion au ℣ 42 : « Ils (les premiers chrétiens) étaient assidus à la prédication des Apôtres, ils persévéraient dans l'union mutuelle, *la fraction du pain* et les prières. » Remarquons-le bien : cette union mutuelle des premiers chrétiens entre eux, cette « communion » fraternelle s'était déjà manifestée par l'assiduité à la même catéchèse, mais voici qu'elle va s'affirmer en outre par deux autres actes : « les prières » et, avant les prières, « *la fraction du pain* ». « *La* fraction *du* pain », avec répétition certainement intentionnelle de l'article et devant *fraction* et devant *pain*, ne peut désigner ici le geste banal de rompre le pain avant de le distribuer ou de le manger. Cette expression a déjà reçu le sens spécial qu'elle emprunta au geste du Christ à la dernière Cène et qu'elle devait conserver jusqu'au IIe siècle ; elle est un terme technique, liturgique, pour signifier l'Eucharistie, et c'est ainsi qu'avait compris le texte sacré notre plus ancienne version, la version syriaque Peschitta, en substituant au mot *panis* le mot *eucharistiæ* : « *in fractione eucharistiæ.* » Le texte latin occidental a lui aussi une variante : « *in communicatione fractionis panis* », qui accuse bien le caractère extraordinaire de cette fraction du pain, puisqu'elle y apparaît comme étant l'agent par excellence de l'union mutuelle. Tous les exégètes catholiques sont unanimes de nos jours à reconnaître l'Eucharistie dans le ℣ 42.

La même unanimité ne règne pas pour l'interprétation du ℣ 46 : « Et chaque jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient le Temple, puis *rompant le pain* dans leurs maisons, ils prenaient leur nourriture dans la joie et la simplicité de cœur. »

La plupart des exégètes sont d'avis que « rompre le pain » indiquerait tout simplement ici prendre son repas, un repas auquel les pauvres étaient conviés, qui avait lieu dans plusieurs maisons et n'avait de particulier, probablement, que le fait d'être pris en commun. Ne veut-on pas d'ailleurs caractériser cette fraction du pain en précisant tout aussitôt que les premiers chrétiens prenaient leur nourriture dans une joie et une simplicité, fruits naturels de la charité et de la dignité qui y présidaient ? Par là, leurs repas contrastaient singulièrement avec les orgies scandaleuses qui étaient trop souvent la honte des collèges religieux païens. Et il est fort possible que S. Luc, païen d'origine, écrivant pour des païens, ait tenu à insinuer cette importante différence. On n'en était pas encore à Jérusalem aux abus qui devaient se produire à Corinthe vingt ans plus tard.

Il a été question de l'Eucharistie au ℣ 42, mais il ne s'agit ici que d'un repas ordinaire pris en commun. Telle est l'opinion à laquelle se rallient de préférence : M. Jacquier (*Actes des Apôtres*, p. 87 et 91), Camerlynck-Vander Heeren (*Commentarius in Actus Apostolorum*, p. 132-133). Avant eux, Beelen, Fillion, Mangenot l'avaient également soutenue.

D'autres exégètes (Mgr Ruch, Mgr Batiffol, Boudou, Belser) estiment pourtant qu'il s'agit au ℣ 46 comme au ℣ 42 de l'Eucharistie, et cela en dépit de l'omission de l'article devant ἄρτον.

Voici quelle est leur argumentation. — 1° Un changement de sens dans une expression si technique, de caractère nettement liturgique, ne se concevrait pas à si peu de distance, surtout vers les années 62-63, alors que la « fraction du pain » était de pratique courante : ç'eût été de la part de S. Luc s'exposer à dérouter ses lecteurs étrangers aux usages juifs. (Cf. Mgr Ruch, au mot *Eucharistie* dans le *Dict. de Théologie,* t. v, col. 1067). — 2° Les versets 44-46 développent ce qui a été dit au verset 42 en montrant quels étaient les traits dominants des premiers chrétiens : l'assiduité au Temple, la célébration de l'Eucharistie, l'union étroite de tous engendrée par une charité effective. Comme il est difficile de séparer « rompre le pain dans les maisons » de ce qui suit : « prendre la nourriture dans la joie, » il en faut conclure que cette fraction du pain se faisait au cours d'un repas, tout en s'en distinguant nettement, d'où la nécessité de séparer dans l'énumération ce geste de rompre le pain de celui de prendre la nourriture, parce que ce geste avait une valeur à part et était d'une tout autre nature. (Cf. Mgr Battiffol, *L'Eucharistie,* p. 117 et 118 ; et Boudou, *Les Actes des Apôtres,* p. 58).

* *

Quelle est maintenant l'attitude des exégètes protestants vis-à-vis de ces deux versets ?

Dans le ℣ 46, ils ne voient aucun acte religieux, mais seulement ce repas communautaire auquel plus que tous les autres étaient habitués les juifs de Jérusalem, en raison des nombreux pèlerins venus de loin à qui ils donnaient volontiers l'hospitalité. Parmi ces premiers convertis, qui étaient des juifs, en ces lendemains de Pentecôte, il y avait beaucoup d'étrangers ; tous se groupaient autour des Apôtres pour prendre leurs repas en commun dans les maisons comme faisaient les juifs en pèlerinage, au dire de Josèphe, afin de sympathiser en mangeant ensemble [1].

Pour le ℣ 42, ce n'est pas seulement Fillion, déjà un peu vieilli, qui affirme que des protestants se joignent aux catholiques pour en reconnaître le caractère eucharistique. Vous trouvez une indication identique dans Jacquier : « Cette opinion est celle de presque tous les exégètes catholiques et de quelques protestants » *(op. cit.* p. 87), et dans Camerlynck-Vander Heeren : « *Hæc interpretatio de sumptione panis Eucharistici, quæ a plerisque catholicis et etiam a multis Protestantibus admittitur* » *(op. cit.,* p. 130 et 131). Seulement, l'un et l'autre ne citent aucun nom. Nous avons consulté le commentaire des *Actes des Ap.* de Kirsopp Lake et Cadbury dans leur grand ouvrage *The Beginnings of Christianity,* et nous avons constaté qu'au ℣ 42 ces auteurs regardaient comme possibles les deux interprétations : *a)* fraction du pain, considérée comme un simple repas, donnerait un sens raisonnable dans tous les passages des Actes où cette expression est employée ; *b)* fraction du pain, signifiant l'Eucharistie ou l'Agape en tant que repas religieux distinct de l'Eucharistie, serait aussi possible dans tous les passages des Actes, mais ce sens offrirait pourtant une difficulté considérable au chap. xxvii, 35. Il est possible aussi, poursuivent nos deux commentateurs, que le repas d'Emmaüs ait été considéré par Luc comme un repas eucharistique, et il est évident par le chap. vi de S. Jean que la nourriture miraculeuse de la multitude a été tenue pour être au moins une anticipation de l'Eucharistie. Et voici leur conclusion : en cet endroit, comme souvent, il est difficile de distinguer entre le sens original de la phrase et celui que lui ont donné les écrivains ou les éditeurs du N. T. *(op. cit.* p. 28).

Ce n'est pas au mot *Eucharist,* mais à *Lord's Supper* qu'il faut chercher dans les Dictionnaires de Hastings l'exégèse et la pensée des auteurs protestants concernant Act., ii, 42. Selon A. Plummer, s'il y a des cas dans lesquels « rompre le pain », « manger le pain », indique l'action de prendre son repas, il en est d'autres dans lesquels le contexte impose l'interprétation eucharistique et l'exemple donné est Act., ii, 42 *(Dictionary of the Bible,* t. iii, p. 144 b). Falconer donne lui aussi un sens religieux à cette fraction du pain que les premiers chrétiens mettaient en rapport étroit avec le repas du Seigneur *(Dictionary of Christ and the Gospels,* t. ii, p. 68 b). Par contre, dans le même Dictionnaire, un second article signé de Darwell Stone, faisant suite au précédent pour examiner les passages du N. T. relatifs au repas du Seigneur (p. 71-76), nie implicitement toute relation entre le repas du Seigneur et la fraction du pain des Actes des Apôtres, puisqu'il n'étudie aucun texte de ce livre inspiré.

Ce passage des Actes est aussi étudié sous d'autres vocables : Armitage Robinson y revient à deux reprises à l'article *Communion,* p. 460 b et 461 a du *Dictionary of the Bible,* t. i, et c'est pour déclarer que par cette fraction du pain, qui n'était pas un simple repas, était assurée et maintenue l'unité et la fraternité des membres de la communauté. Et dans l'article *Church,* S. C. Gayford a abordé lui aussi la question de la fraction du pain à l'âge apostolique *(op. cit.,* t. i, p. 428 b). Selon lui, au chap. ii, 42 des Actes cette expression ne désigne pas uniquement des repas communs. Et, insistant sur la double répétition de l'article ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου, — sur « le pain que nous rompons » de I Cor., x, 16, — sur la célébration du repas du Seigneur de I Cor. xi, 20, 26, il montre que si, dans certains cas, « rompre le pain » signifie prendre son repas comme dans Act. ii, 46 ou xxvii, 35, cette même expression ne peut indiquer ici qu'un acte religieux, qu'un repas du Seigneur au cours duquel la fraction du pain était l'acte central, cet acte que la *Didachè,* ix, 5, nommera εὐχαριστία et aussi S. Ignace dans son épître aux Smyrniotes (chap. vii).

Avons-nous besoin d'ajouter que si ces auteurs donnent au ℣ 42 du livre des Actes une interpré-

[1] Cf. Schürer, *Gesch. des Jud. Volkes,* t. iii, p. 96 ; — Kirsopp Lake and H.-J. Cadbury, *The Acts of the Apostles,* p. 28-29 ; — A. Plummer, dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. iii, p. 144 b ; — et Gayford, *op. cit.,* t. i, p. 428 b.

tation religieuse, leur conception de l'Eucharistie n'a rien de commun avec notre conception catholique ? C'est un repas commémoratif de la mort du Christ, c'est l'évocation d'un souvenir : « *The whole ceremony was a « rememorance » of the last supper* que le Christ mangea avec ses disciples avant sa mort » *(Dict. of the Bible,* t. I, p. 428 b) ; ou encore, c'est un symbole, symbole d'union au Christ et de charité fraternelle : « Le fait de manger et de boire ensemble proclame l'union des chrétiens avec le Christ et cette union et communion sont symbolisées par l'unité du pain et du vin, formés d'éléments pourtant divers. » (Cf A. Plummer, dans *Dict. of the Bible,* t. III, p. 149 b). Et si Plummer admet que de bonne heure apparut dans le N. T. la distinction entre le clergé et les laïques et que le droit de présider à l'eucharistie fut réservé au clergé *(op. cit.,* p. 147 b et 148 a), par contre Falconer considère la présence de l'évêque pour présider validement au repas sacré comme un empiétement du clergé, qui voulut sauvegarder ainsi l'unité de l'Eglise menacée par la célébration du repas du Seigneur dans des maisons particulières *(Dict. of Christ and Gospels,* t. II, p. 70 b) ; au temps de la *Didachè*, dit-il, il n'y avait pas de prêtre et la célébration de l'Eucharistie était l'acte commun de toute l'Eglise *(ibid.,* p. 69 a et 70 b). Mais voici que déjà la critique indépendante a abandonné presque généralement de nos jours le sens eucharistique des chap. IX et X de la *Didachè* et que, même chez les théologiens anglicans, la croyance en l'institution de l'Eucharistie par le Christ est mise en doute ; certains, comme Quick, se contenteraient d'admettre une institution implicite difficile à préciser (cf. J. Coppens, *Eucharistia*, p. 3-36).

C'est vous dire suffisamment combien les Protestants qui donnent au ℣ 42 un sens eucharistique parlent un langage différent du nôtre, qu'il s'agisse du sacrement et du sacrifice, de la présence réelle et du ministre.

Q. — Une Directrice d'école fait communier ses élèves sans que le confesseur, qui dans la circonstance est le curé, soit prévenu. Lui ayant manifesté mon étonnement que ses élèves communient fréquemment sans que le confesseur conseille, elle m'a répondu :

« On m'a toujours enseigné que l'enfant pouvait communier sans l'avis du confesseur, chaque fois que l'enfant estimait lui-même qu'il était en état de grâce. Je les y autorise chaque fois que mes élèves me déclarent qu'elles n'ont rien à se reprocher. »

J'ai dit à cette Directrice que pour des communions plus fréquentes la direction du confesseur était de toute prudence et que la décision de l'enfant de se présenter à la Sainte Table devait se rattacher à une autorisation ou permission donnée par le confesseur dans une confession précédente ; que la Directrice ou les maîtresses n'avaient pas à dire : « Votre conscience ne vous reproche rien, vous pouvez communier, vous n'avez pas besoin d'aller à confesse. »

R. — Nous lisons au canon 863 : « Excitentur fideles ut frequenter, etiam quotidie, pane Eucharistico reficiantur ad normas in decretis Apostolicæ Sedis traditas ; utque missæ adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam sanctissimæ Eucharistiæ perceptione, rite dispositi, communicent. »

Il faut donc exciter les fidèles à communier fréquemment, c'est-à-dire plusieurs fois par semaine, et même à communier tous les jours. Toutefois on ne manquera pas d'observer les règles tracées par les décrets du Saint-Siège. De ceux-ci, le dernier en date est le célèbre décret *Sacra Tridentina Synodus* de la S. C. du Concile, publié sur l'ordre du pape Pie X, qui le sanctionnait ainsi de son autorité suprême, le 20 décembre 1905. C'est donc à lui, car il exprime clairement et résume pour ainsi dire toute la pensée de l'Eglise, qu'il faut nous référer.

Le paragraphe I[er] du dispositif dit : « *Communio frequens et quotidiana, utpote a Christo Domino et a catholica Ecclesia optatissima, omnibus Christifidelibus cujusvis ordinis aut conditionis pateat ; ita ut nemo, qui in statu gratiæ sit et cum recta piaque mente ad sacram Mensam accedat, prohiberi possit.* La communion fréquente et quotidienne, étant vivement désirée par Notre-Seigneur et par l'Eglise catholique, doit être accessible à tous les fidèles, de quelque classe ou condition qu'ils soient ; de sorte que personne, s'il est en état de grâce et s'approche de la sainte Table avec une intention droite et pieuse, ne puisse en être écarté. »

Voilà qui est clair : la communion fréquente ou quotidienne n'est pas réservée à une élite, à une catégorie privilégiée de personnes. Elle est désirée pour tous, sans exception : ni la classe, ni la condition ne saurait y faire obstacle. Les enfants, qui ont été admis à la communion, peuvent communier tous les jours. Personne ne saurait les en empêcher, s'ils sont en état de grâce et s'approchent avec une intention droite et pieuse. Or c'est à chacun d'examiner sa conscience, selon le précepte de S. Paul : « *Probet autem seipsum homo et sic de pane illo edat et de calice bibat.* » Il n'y a pas à exiger comme nécessaires, pour la communion quotidienne, d'autres dispositions que pour toute autre communion.

C'est ce qu'on a dit à votre directrice d'école. Elle a donc raison de ne pas empêcher, mais de permettre la communion à toute enfant qui a conscience d'être en état de grâce, c'est-à-dire de n'avoir pas commis de péché mortel depuis sa dernière confession. Si elle s'avisait, par contre, de graduer le nombre des communions aux efforts et aux progrès remarqués dans les enfants, elle se tromperait grandement et serait en opposition formelle avec le Décret. Mais elle s'y conforme, au contraire, car elle a lu aussi le § VII, qui dit : « *Communio frequens et quotidiana... quam maxime quoque promoveatur in clericorum Seminariis, quorum alumni altaris servitio inhiant ; item in aliis christianis omne genus ephebeis.* Qu'on fasse aussi tous les efforts possibles pour promouvoir la communion fréquente et quotidienne dans les séminaires ecclésiastiques, et de même dans toutes les autres maisons d'éducation chrétienne. A cette tâche d'apostolat, elle s'adonne généreusement.

Profitons de l'occasion pour rappeler encore que ces dispositions ne s'appliquent pas seulement aux enfants élevés dans les institutions religieuses, mais à tous les enfants sans exception. Précisément parce qu'on craignait qu'il ne fussent exclus du bénéfice de la communion fréquente, la S. Congrégation interrogée : « *Quotidiana Eucharistiæ*

sumptio in catholicis ephebeis suaderine debet etiam pueris quibuscumque post susceptam primam communionem ? » fit la réponse suivante, le 15 septembre 1906 : « *Sacræ communionis frequentiam commendari juxta articulum I Decreti etiam pueris qui, ad sacram Mensam juxta normas in Catechismo Romano, cap. IV, n. 63, semel admissi, ab ejus frequenti participatione prohiberi non debent, sed potius eos ad id hortari, reprobata praxi contraria alicubi vigente.* » Chez qui rencontre-t-on le plus facilement l'état de grâce et l'intention droite, si ce n'est chez les enfants qui viennent de faire leur première communion ? Qu'on remarque bien la réprobation de toute pratique contraire. Les curés qui ne veulent pas accepter la nouvelle discipline, — il n'y en a plus guère, mais il y en a encore, — qui retardent l'époque de la première communion pour les enfants, et qui, après les y avoir admis, ne se soucient pas de les orienter vers un renouvellement fréquent et ne leur facilitent pas l'accès, même quotidien, *imo et quotidie*, de la sainte Table, ne sont pas en règle avec les décisions de l'Eglise. Le Décret *Quam singulari* disait également : « *Pueroram curam habentibus omni studio curandum est, ut post primam communionem iidem pueri ad sacram mensam sæpius accedant, et, si fieri possit, etiam quotidie, prout Christus Jesus et Mater Ecclesia desiderant, utque id agant ea animi devotione, quam talis fert ætas.* »

Revenons à notre cas, et voyons le rôle du confesseur. Il est indiqué au § V du Décret : « *Ut frequens et quotidiana communio majori prudentia fiat uberiorique merito augeatur, oportet ut confessarii consilium intercedat. Caveant tamen confessarii ne a frequenti seu quotidiana communione quemquam avertant, qui in statu gratiæ reperiatur et recta mente accedat.* Pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec plus de prudence et avec un plus grand mérite, l'avis du confesseur est nécessaire. Que les confesseurs néanmoins se gardent d'écarter de la communion fréquente ou quotidienne quiconque s'y présenterait en état de grâce et avec une intention droite. »

Il est à remarquer que ce paragraphe n'apporte aucune restriction aux dispositions du § I^er^, mais les confirme formellement et explicitement. Etat de grâce et intention droite demeurent toujours les seules conditions exigibles pour la communion quotidienne. Les confesseurs se garderont de requérir davantage, comme on le faisait autrefois.

— Alors, dira-t-on, à quoi bon leur avis, s'ils ne peuvent en ces conjonctures interdire la communion ?

— Leur avis sera très utile pour que les communions soient faites avec plus de prudence et que le communiant en retire un plus grand mérite. Et voici comment.

Avec plus de prudence, d'abord. Car la fréquence des communions peut avoir besoin d'être réglée. Voici un exemple : nous supposons une mère de famille dans un village où la messe est célébrée tous les jours à 7 h. du matin. Elle désire communier tous les jours, mais le temps de venir à l'église, d'entendre la messe, de faire son action de grâces, de regagner la maison, lui prend une heure environ. Or, à cet instant de la journée elle a des occupations urgentes à l'égard de ses enfants et de son mari, qui relèvent de son devoir d'état. De deux choses l'une : ou elle communiera et négligera son devoir d'état, ou elle vaquera à son devoir d'état et ne communiera pas. Si elle s'écoutait, elle n'hésiterait pas à faire la communion quotidienne. L'avis du confesseur n'interviendra-t-il pas utilement pour lui conseiller de diminuer le nombre de ses communions, de les réduire à une ou deux par semaine, et de faire sans négligence aucune son devoir d'état de maîtresse de maison et de mère de famille ? Des communions fréquentes risquant de nuire à la perfection du devoir d'état, qui est le premier et essentiel moyen de sanctification parce qu'il exprime la volonté de Dieu, ne seraient pas des communions prudentes.

Avec plus de mérite ensuite. Celui-ci dépend des dispositions subjectives du communiant. Plus elles sont parfaites, plus ses actions sont dignes de récompense. Or, qui mieux que le confesseur connaissant les faiblesses, les défauts, les déficiences, les imperfections de son pénitent, pourrait lui donner un avis compétent, juste, opportun pour parfaire telle ou telle disposition qui le rendra plus agréable à Dieu ? Le but du Décret n'est pas seulement de promouvoir des communions nombreuses, mais aussi des communions ferventes, qui produisent dans les âmes le détachement progressif du péché véniel. Or, ce détachement est le résultat du combat spirituel dans lequel la communion vient prendre place comme une alliée de renfort. A cette alliée, si l'on veut retirer de son aide tout le résultat possible, il faut fixer une place dans la bataille et un objectif précis à atteindre. Qui mieux encore que le confesseur dira : « Communiez à telle intention, fortifiez-vous contre tel défaut » ? Conjuguant la communion, acte de charité parfaite envers Dieu, avec les efforts de sa propre volonté, le communiant peut espérer le plus grand profit. Or les avis du confesseur seront très précieux si lui-même peut s'appuyer sur les communions de son pénitent pour exiger de lui telle mortification, tel sacrifice : ses avis de direction docilement suivis rendront par voie de rejaillissement, les communions plus ferventes.

Prudence et mérite ! Deux choses sur lesquelles nous sommes sujets à l'illusion. Jusque dans nos communions ne se glisse-t-il point de défauts ? Hélas ! Normalement, si elles sont bien faites, elles doivent assurer notre progrès spirituel. « Etant donné ce propos sincère (de ne plus pécher à l'avenir), dit le Décret, il n'est pas possible que, communiant chaque jour, les fidèles ne se dégagent peu à peu des péchés véniels et de l'affection à ces péchés. » Or, s'il n'y a pas de progrès, qui en jugera ? C'est là que le rôle du confesseur devient important. Il exerce sur son pénitent un utile contrôle dans le but d'empêcher la routine qui engendre la tiédeur des communions, de déceler surtout les attaches encore existantes au péché qui empêchent tout progrès. Le confesseur par ses sages avis prévient les illusions du pénitent qui garde de secrètes attaches à des péchés douteux, douteusement mortels, par exemple, à des affections impures. Le communiant ne progresse pas, parce qu'il veut parfois servir le Christ et Bélial, plaire à Notre-Seigneur tout en lui déplaisant. Il désire sa conversion, mais ne fait pas effort

pour mettre en œuvre les moyens. Il s'illusionne sur son état de grâce douteux, et sur ses intentions douteusement droites. Il communie sans progrès. Les avis du confesseur le tireront de cette illusion Parfois, les avis se changeront en défense formelle, quand un lumineux examen aura fait éclater la vanité des intentions qui manquent de droiture. Seraient-elles prudentes et méritoires, des communions tièdes qui, grâce aux illusions, acheminent le communiant vers le sacrilège ?

Pour communier avec plus de prudence et de mérite, les fidèles auront donc recours aux avis et conseils de leur confesseur. Soit qu'il s'agisse pour eux de se décider à communier fréquemment, soit qu'il s'agisse de diminuer le nombre de leurs communions, ils feront bien de l'entendre. En suivant ses avis, ils auront une garantie de ne pas aller à l'aventure, d'être prudents. Car c'est l'un des actes de la prudence que de prendre conseil auprès des sages avant d'agir.

De tout ce qui précède, retenons bien que « pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec plus de prudence et plus de mérite, *majori prudentia fiat uberiorique merito augeatur*, il ne faut la faire qu'avec l'avis du confesseur. » La recherche de la perfection dans la communion motive l'intervention de celui-ci C'est dire implicitement que cette recherche ne s'impose pas comme une obligation stricte, comme une condition *sine qua non*. Alors le fidèle qui se contente du bien sans aspirer au mieux, celui qui a les deux dispositions requises, état de grâce et intention droite, peut communier licitement sans l'avis de son confesseur, et sans que pour cela il manque de prudence. Il y a, on pourrait dire, deux sortes de communions : les ordinaires qui sont prudentes et méritoires, et les plus parfaites qui sont faites avec plus de prudence et plus de mérite C'est des premières, sans doute, qu'on a voulu parler quand on a dit à votre Directrice que « l'enfant pouvait communier sans l'avis de son confesseur, chaque fois qu'il estimait lui-même être en état de grâce. » Et de fait, le confesseur, aux deux conditions requises, doit bien se garder d'éloigner qui que ce soit de la Table sainte.

Par contre, vous avez eu raison de répondre que « pour des communions plus fréquentes la direction du confesseur était *de toute prudence* ». Car vous pensiez aux illusions que peut se faire un enfant sur son état de grâce, à la routine qui le guette, et surtout à la perfection des communions qui, pour être faites « avec plus de prudence et un plus grand mérite », doivent se référer aux conseils du confesseur. Mais l'expression ensuite dépassait votre pensée quand vous ajoutiez : « la décision de l'enfant de se présenter à la sainte Table doit se rattacher à une autorisation ou permission donnée par le confesseur dans une confession précédente. » Car le fidèle, pas plus l'enfant que l'adulte, n'a besoin d'autorisation, encore moins de permission, qu'il n'a pas à demander, dès lors qu'il est conscient d'être en état de grâce et de s'approcher avec une intention droite, et que le confesseur doit se garder de lui barrer le chemin En ce moment, vous songiez très vraisemblablement à la *première* communion de l'enfant, qui ne peut pas se faire, en effet, sans l'autorisation du confesseur.

La Directrice et les maîtresses peuvent donc continuer de dire aux enfants qui ont déjà été admis à la Table sainte : « Si votre conscience ne vous reproche rien, vous pouvez communier et vous n'avez pas besoin (c'est-à-dire, il n'est pas *nécessaire*, bien qu'il puisse être utile, plus parfait) d'aller vous confesser. » L'état de grâce et l'intention droite se trouvent très facilement chez les petits enfants.

Pour conclure, l'accord est facile, car curé et Directrice ne désirant rien tant pour les enfants que des communions plus parfaites, ils les engageront à en parler à leur confesseur, et tout se passera avec *plus de prudence et plus de mérite*.

Q. — De graves événements récents ont eu des conséquences qu'il me paraît bien difficile d'approuver. De nombreuses personnes ont été obligées de fuir la zone de danger et de chercher refuge en des lieux plus sûrs. Là, on a vu des hôteliers ou des propriétaires d'immeubles profiter de la triste occasion et faire les prix forts, comme en pleine saison touristique.

Je ne doute pas que la vertu de charité ne soit violée gravement en pareilles conjonctures ; mais la justice ?

R. — La langue française n'a pas d'épithète assez sévère pour fustiger comme ils le mériteraient les agissements de certains commerçants qui, profitant de l'occasion que leur offrait la récente mobilisation partielle, ont haussé démesurément les prix de vente de leurs marchandises, notamment des boissons servies aux soldats. Dépouiller ainsi un pauvre soldat qui vient de tout quitter, qui va exposer demain et peut-être donner sa vie pour vous garder ces biens périssables que vous lui faites payer si cher, quelle vilenie ! Contre ces mercantis la conscience populaire n'a eu qu'un cri : « Oh ! les voleurs ! »

Et le même cri s'élève contre tous les profiteurs qui ont loué très cher, trop cher, leurs appartements aux familles qui, sur l'ordre ou le conseil des autorités civiles et militaires, évacuaient leurs foyers et se réfugaient vers l'intérieur.

Au point de vue de la *justice*, que faut-il penser de ces agissements ? Constituent-ils une injustice strictement dite, qui entraîne l'obligation de restituer, et partant mérite objectivement à ses auteurs l'épithète de voleurs ? Voilà la question posée par notre correspondant.

Il s'agit d'un contrat : de vente dans un cas, de location dans l'autre. Différence accidentelle, car dans les deux cas le fond de la question met en cause le juste prix.

Quand le vin n'est pas taxé par l'autorité publique, et qu'il s'agit de vin ordinaire, non des vins fins de crus réputés hors cote, le juste prix est établi par les cours fixés sur le marché Il varie selon l'abondance ou la rareté de la production. Etabli après la récolte, il subit en cours d'année, notamment au printemps et à l'été, en raison des espoirs de la récolte prochaine, quelques fluctuations. Mais au demeurant, le prix pratiqué à un temps donné par tous les marchands détaillants est sensiblement le même. Par exemple, au jour de la mobilisation, le litre de vin rouge à 12 degrés se vendait aux environs de 3 fr. C'était le prix courant, donc le juste prix.

Or, vu l'affluence des soldats consommateurs envahissant les cabarets, le prix pratiqué en certains endroits a subitement doublé : le vin qu'on

vendait 3 f. la veille a été vendu le lendemain 6 f. et parfois davantage. N'y eut-il pas là hausse illicite ?

Le prix courant est susceptible d'une certaine élasticité entre un minimum et un maximum, par ex., pour le litre de vin susdit entre 2 f. 75 et 3 f. 25, peut-être même 3 f. 50. Au delà du maximum, qu'on reconnaît pratiquement à l'avis général et spontané des consommateurs s'écriant que c'est trop cher, le prix courant cesse d'être le juste prix.

Cependant, pour des raisons particulières, on peut parfois, sans injustice, dépasser dans la vente le prix maximum.

Or, quelles raisons pouvaient alléguer lesdits cabaretiers pour majorer du double le prix courant ? Certes, pas celles qu'indiquent les moralistes : *damnum emergens aut lucrum cessans*. On rirait sans doute, si l'on prétendait qu'ils auraient manqué de gagner. En vendant beaucoup, comme ils en avaient l'occasion, ils gagnaient au contraire beaucoup, et la journée se devait solder par un joli bénéfice. On ne dira pas de ces professionnels qu'ils vendaient pour faire plaisir à l'acheteur et qu'ils auraient préféré garder leur vin dans la cave : ils ne désiraient rien de mieux que de vendre tout le plus vite possible. On ne dira pas non plus qu'ils consentaient un sacrifice présentement, parce que la guerre déclarée, le ravitaillement devenant plus difficile, les prix auraient haussé et que plus tard ils auraient vendu plus cher normalement. Un marchand n'a qu'un désir : vendre aujourd'hui tout son stock, le remplacer au plus vite et recommencer. C'est là le commerce habile et intelligent qui enrichit son homme. A la dernière guerre, les cabaretiers des régions où stationnaient les troupes n'ont jamais manqué de ravitaillement, et étaient très favorisés sur ceux de l'intérieur. Non, lesdits cabaretiers n'avaient d'autre motif que de gagner le plus possible. Ce n'était pas un motif légitime.

Les moralistes disent encore qu'il est probable qu'on peut vendre plus cher et dépasser le prix courant maximum quand l'acheteur tient beaucoup à son acquisition, ou bien quand il y trouve un grand avantage. Certes, le brave poilu tenait beaucoup (et l'estimait peut-être même un peu trop) au litre de vin qu'il allait consommer. Les moralistes cependant le protègent contre les mercantis, car ils ont soin d'ajouter : « à condition toutefois que la chose vendue ne soit pas nécessaire à l'acheteur, et qu'on ne lui demande pas un prix exorbitant ». Tous ceux qui furent sous les armes, en temps de paix ou en temps de guerre, savent que si le vin n'est pas de nécessité de moyen pour vivre, il est tout de même d'une très grande utilité pour le soldat. En tous cas, il complète souvent la ration réglementaire insuffisante (ou absente), et entretient le moral en tuant le « cafard ». Nos mobilisés avaient très probablement un réel besoin de « boire un litre ». Les mercantis ont exploité ce besoin. C'est là leur vilenie.

Si rien ne justifiait la hausse des prix du vin, il faut de toute évidence la déclarer injuste, illicite. Et que conclure ? Quand un financier exploite le besoin d'un client qui vient lui faire un emprunt, prêtant à cent pour cent, on n'a aucune hésitation à le déclarer usurier, et en conscience tenu à restituer l'intérêt excessif extorqué. Quelle différence y a-t-il à dire à quelqu'un : « Voici 100 f. que je vous prête et vous m'en rendrez 200 », sachant que la nécessité le fera passer par votre volonté, ou à lui dire : « Voici un litre de vin à 3 f., mais vous allez me le payer 6 », sachant pareillement que le besoin le contraindra à accepter le marché ? Nous n'en voyons pas. C'est une exploitation frauduleuse, usuraire, injuste, que le peuple avec son sens inné de la justice appelle tout simplement, prenant le genre pour l'espèce, mais disant vrai, un vol.

Notre correspondant et nos lecteurs feront eux-mêmes les mêmes réflexions au sujet des locations d'immeubles démesurément exagérées.

Pour empêcher de tels abus en des circonstances analogues, l'intervention des pouvoirs publics serait tout indiquée, soit qu'elle taxe le prix des denrées, soit qu'elle exerce une surveillance active et punisse les exploiteurs de la nécessité et de la misère. En attendant, leur conscience, si la voix n'en est pas étouffée, doit leur crier l'obligation de rendre un argent injustement acquis.

Q. — Dans *L'Institution divine de l'Eglise* du chanoine Eug. Duplessy, je lis, p. 41 : « Luther et Zwingle ont fait chacun une traduction de la Bible. Or voici comment ils jugeaient réciproquement leur travail : « La version de Zwingle, disait Luther, c'est une vraie corruption des Ecritures »... « La traduction de Luther, disait Zwingle, n'a pu être faite que par un âne ou par l'Antéchrist. »

L'Ami pourrait-il m'indiquer dans quelles œuvres de Luther et de Zwingle je pourrais trouver ces citations ?

R. — Il y a là sûrement une confusion, car si Luther a effectivement publié une traduction de la Bible, qui obtint le plus éclatant succès, nous ne connaissons pas d'entreprise semblable faite par son émule de Zurich, le soi-disant réformateur Ulrich Zwingli. Tout le monde sait par ailleurs que ces deux hommes se sont honorés mutuellement d'une haine irréconciliable.

Mais il ne sera peut-être pas sans intérêt de décrire ici la courbe évolutive de leurs relations.

Rappelons d'abord les caractéristiques dominantes de la version de la Bible par Luther. Elle fut faite et publiée par morceaux, de 1522 à 1534. Luther avait commencé par le Nouveau Testament. La première édition complète de son travail fut lancée au mois d'août 1534. Mais il se fit aider par divers collaborateurs, notamment par son ami Mélanchthon, par Bugenhagen et Jonas, pour la seconde édition, parue en 1541. Les traducteurs se servaient, pour l'Ancien Testament, de l'édition hébraïque de Gerson ben Moses Soncino, publiée à Brescia en 1494, et pour le Nouveau Testament de la seconde édition grecque d'Erasme, en 1519, mais avec le secours des Septante, de la Vulgate et de la *Glossa ordinaria*. Luther avait su donner à son style une allure claire, intelligible, dans la langue la plus fraîche du peuple de son temps. Ce fut ce qui en fit le succès. A partir de 1545, — 5e édition, — le texte fut stéréotypé et ne changea plus. On a calculé que de 1522 à 1533 seulement et pour le N. T., à part de l'Ancien, il y avait eu 85 tirages. On ne saurait exagérer l'influence de cette traduction de la Bible dans le monde luthérien et le rôle joué par elle pour l'unification du parti.

Attaqué par le catholique Emser, pour certaines

traductions tendancieuses concernant surtout les textes relatifs à la foi sans les œuvres, critiqué aussi par Witzel, un autre polémiste catholique du temps, le travail de Luther fut donc accueilli avec enthousiasme dans l'Eglise fondée par lui. Sa Bible devint le livre du foyer luthérien.

Nous ne connaissons pas d'appréciation portée par Zwingli sur cette œuvre célèbre. Au reste, Zwingli ayant été tué à la bataille de Cappel, le 11 octobre 1531, il ne put voir la fin de cette importante publication de son rival.

Mais il reste que Luther a maintes fois jeté à Zwingli les pires injures et que Zwingli, dont la patience était courte, le lui a bien rendu.

Venons-en donc à l'historique sommaire de leurs relations.

Tandis que Luther s'engageait dans les voies de la Révolution religieuse, dans les circonstances que divers articles de l'*Ami* ont résumées récemment, Zwingli, — dont on retracera la carrière, dans la même série d'études, s'il plaît à Dieu, — était entré lui aussi dans le chemin de la rébellion contre Rome. C'est à partir de 1519, alors qu'il était curé de Zurich, que l'on peut noter de sa part les premières démarches révolutionnaires. A cette date, il ne connaissait pas encore Luther ni ses œuvres et il était disciple déclaré et fervent d'Erasme. Il est difficile de croire cependant qu'il n'ait pas été informé de la puissance du mouvement luthérien, car la querelle des Indulgences, puis la Dispute de Leipzig avaient eu, dans toute la chrétienté, le plus formidable retentissement. Il est possible, vraisemblable même, que Zwingli, dont le tempérament paraît avoir été très audacieux et très indépendant, se soit senti encouragé dans son esprit d'innovations, soi-disant inspiré du culte de la Bible, par l'exemple du réformateur de Wittemberg. Sans s'asservir aux idées de Luther, sans même les connaître dans le détail, il dut être ravi d'entendre dire par les mille voix de la renommée qu'un maître de l'Université de Wittemberg professait, lui aussi, le culte exclusif et intransigeant de la Bible, et affichait, au nom des textes sacrés mieux connus, étudiés plus scientifiquement, le mépris le plus complet des traditions ecclésiastiques, de l'autorité du pape et des Conciles généraux eux-mêmes. Si l'on en croit Zwingli en personne, ce ne serait guère qu'en 1521 qu'il aurait pris contact avec les œuvres de Luther.

Voici, en effet, ce qu'il dit, dans son *Exposé du 18e Article*, en juillet 1523 :

« J'ai commencé à prêcher, avant d'avoir entendu parler de Luther... Luther ne m'a point guidé, puisque son nom m'était inconnu il y a deux ans, alors que je m'en tenais déjà uniquement à l'Ecriture... Je me refuse totalement à porter le nom de (disciple de) Luther, car j'ai à peine un peu lu son œuvre. Mais je reconnais que ce que j'ai lu de ses écrits est si bien établi et fondé sur la Parole de Dieu qu'il n'est pas possible que cela vienne d'une créature... L'enseignement du Christ, je ne l'ai pas appris de Luther, mais de la Parole de Dieu. Si Luther prêche le Christ, il fait exactement ce que je fais, bien que, Dieu en soit loué, par lui dans un monde infiniment plus large que par moi... l'on soit conduit à Dieu ! » [1].

Même si l'on admet, comme nous le faisons, que Zwingli a quelque peu exagéré, dans ce texte, son ignorance et son absolue indépendance vis-à-vis du mouvement luthérien, il reste qu'il a gardé fermement sa personnalité et que Luther n'a été, à aucun moment, son maître ou son inspirateur. Ce dernier, dans la suite, se montra assez piqué du soin que Zwingli avait mis à séparer sa cause de la sienne. Il disait un jour à sa table : « Zwingli fut très avide de gloire, comme quand il écrit même qu'il n'a rien appris de moi ! Et je ne voudrais pas non plus qu'il eût appris de moi, car il n'a rien fait de bien [2]. » Et toutes les fois que Luther a à parler de la vaine gloire, il est bien rare que le nom de Zwingli ne vienne pas sous sa plume, avec celui d'Œcolampade.

En général, du reste, on avait toujours eu, à Wittemberg, un peu de dédain pour ce qui se passait à Zurich. Assurément Luther avait été heureux d'apprendre qu'il se produisait là des innovations religieuses ayant à peu près le même sens que les siennes. Mais il avait rencontré autour de lui, en Saxe chez un Karlstadt ou un Münzer, de trop vives oppositions pour ne pas être, au fond de lui-même, un peu méfiant. Il avait beau dire que la Bible contient toute vérité et qu'il suffit de la lire pour l'y trouver toute entière, qu'une fillette de neuf ans peut la comprendre ; il sentait bien que toute divergence d'interprétation devait être un coup porté au biblicisme même, et il se demandait sûrement, dans son cœur, si un Zwingli, volant de ses propres ailes, tomberait exactement sur les idées que lui-même avait extraites (il le croyait du moins) non de son propre fonds, mais de la Sainte Ecriture.

De fait, quand il sut que Zwingli différait de lui sur un point aussi important que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il en fut indigné au dernier point. Et ce fut bien pis, à mesure que se déroula cette *Querelle sacramentaire*, qui fit alors tant de tapage et de scandale [3].

A partir de ce temps-là (1524), Zwingli ne fut plus pour Luther qu'un « fanatique », un révolutionnaire, *Schwærmgeist*, comme il disait. Il le rangea sans hésitation, et du reste sans aucune justice, auprès de Karlstadt et de Münzer. Et comme il ne pouvait écrire contre quelqu'un sans lui jeter une bordée d'épithètes injurieuses, au mot *Schwærmer* ou *Schwærmgeist*, il joignait d'ordinaire les suivants : *Teufel, Schalk, Ketzer, Trotz, Plotz, Blitz, Donner, etc.*, — ce que l'on peut traduire : démon, coquin, hérétique, mauvaise tête, sans réflexion, foudre (dévastatrice), tonnerre, etc. — Zwingli répliquait en reprochant à Luther sa grossièreté, en l'accusant de « mesnonge » et de « falsification des Ecritures ». Le Colloque de Marbourg ne réussit pas à les réconcilier, en dépit

[1] *Auslegung des 18. Artikels*, *Zwinglis Werke*, dans *Corpus Reformatorum*, 1908, t. II, p. 146-147. — Il est vrai que je soupçonne fort Zwingli, dans ce texte, de se défendre d'être luthérien, par pure tactique envers les autorités catholiques de Constance, dont dépendait Zurich. — Nous aurons à revenir là-dessus quand nous raconterons la vie et l'œuvre de Zwingli.

[2] Voir Ernst Kroker, *Luthers Tischreden in der Mathsischen Sammlung*, Leipzig, 1903, p. 167, n. 267. — Le morceau est intitulé : « La Doxomanie (vaine gloire) perd les prédicateurs : Zwingli. » Ce « propos de table » est de 1540.

[3] Voir, dans *Dict. de Théol. cath.*, l'article *Sacramentaires* de L. Cristiani.

des efforts du landgrave de Hesse. Naturellement, chacun des deux adversaires s'attribua la victoire : c'est l'usage en pareil cas. Zwingli ayant appris qu'un seigneur de Frise, le comte Ennon, avait dit qu'à Marbourg Luther l'avait emporté sur lui, se hâta d'écrire, le 9 mars 1530, au landgrave pour le prier d'informer ce comte de la réalité des faits, et de bien lui dire que Zwingli n'avait été aucunement vaincu et réfuté par Luther. Sur quoi, Luther écrivit à son tour à Ennon. Et parlant de cette affaire, dans une lettre du 1er juin 1530, au théologien Jacques Probst, de Brême, il ajoutait : « Les sacramentaires se vantent de m'avoir vaincu à Marbourg, c'est leur habitude ! Ce ne sont pas seulement des menteurs, mais le mensonge même, le nuage et la simulation, ainsi que l'attestent Karlstadt et Zwingli, dans leurs actes et leurs paroles [4]. »

On ne saurait être surpris après cela que Luther ait considéré Zwingli et ses partisans comme des suppôts du démon, et qu'il ait regardé sa mort sur le champ de bataille comme le juste châtiment de Dieu.

Un jour que Luther lisait l'ouvrage d'Œcolampade contre Pirkheimer, il s'écria : « En vérité, sa malédiction est retombée sur lui ! Car il a écrit : « Si je fais ceci de mauvaise foi, alors, que Jésus-Christ me frappe ! » Ah ! Dieu, comme les gens sont devenus rusés ! Et ce qui fait trembler, c'est que c'était justement la nuit qui suivit le jour où Zwingli fut frappé ! En vérité, il ne fait pas bon plaisanter avec le Christ ! [5] »

Pour comprendre ces exclamations de Luther, — propos de table datés d'octobre-novembre 1540, — il suffit de se rappeler que Zwingli fut tué le 11 octobre, et que son ami Œcolampade mourut le 24 novembre suivant. — Mais, direz-vous, ce n'était pas « la nuit d'après la mort du réformateur zurichois ! » — Assurément, puisqu'il y eut 44 jours d'intervalle entre les deux morts ; mais Luther brouillait un peu les dates, et il ne craignait pas de dramatiser à sa façon les faits déjà anciens, pour mieux frapper les jeunes étudiants qui mangeaient à sa table. Il en prenait toujours un peu à son aise avec les événements les mieux assurés, dès qu'il s'agissait de mieux rabaisser des adversaires.

Q. — L'*Ami* pourrait-il me renseigner sur la portée du décret de la S. C. du Concile du 13 novembre 1937, paru dans l'*Ami* 1938, p. 615 ? Il a toujours été dit qu'un prêtre ne pouvait retenir *pour lui* les honoraires d'une messe de binage et que ceux-ci devaient être employés en bonnes œuvres.

D'après la réponse du décret précité, faut-il comprendre que l'évêque ne peut réclamer que l'honoraire fixé par le tarif diocésain, et que le surplus doit être laissé au célébrant ? Ou faut-il comprendre que l'évêque peut réclamer pour une bonne œuvre non seulement l'excédent du tarif de la messe, mais même l'honoraire fixé par le tarif diocésain ?

[4] « Porro quod sacramentarii jactant, me esse Marpurgi victum, more suo agunt. Sunt enim non solum mendaces, sed ipsum mendacium, fucus et simulatio, quod testantur Carlstadius et Zwinglius ipsis factis et verbis. » (*Luthers Briefwechsel*, édition Enders, t. VII, p. 353).

[5] Kroker, *op. cit.*, p. 239.

En un mot : on ne peut biner, encore moins triner, *pour se procurer un honoraire* ; mais on peut recevoir et conserver un honoraire donné et reçu *pour avoir biné ou triné*, *ratione operis*, c'est-à-dire à cause de la fatigue imposée au bineur ou trineur.

R. — D'après le can. 824 § 2, il est interdit de recevoir des honoraires pour les messes de binage, sauf pour les trois messes de Noël, à moins qu'il ne s'agisse d'une rétribution versée pour un motif étranger à la célébration de la messe elle-même.

Or le décret du 13 nov. 1937 vise une pratique assez répandue à l'heure actuelle et qui déroge à cette loi générale : dans certains diocèses, afin de parer à l'insuffisance des ressources, on a sollicité et obtenu du St-Siège un indult permettant aux prêtres la perception d'honoraires pour les messes de binage, à condition que ces honoraires soient transmis à l'Ordinaire, qui attribuera aux œuvres diocésaines les sommes ainsi recueillies.

Mais l'interprétation des derniers mots du can 824 § 2 : *excepta aliqua retributione ex titulo extrinseco*, a donné lieu à des applications d'une légitimité douteuse : ainsi en tel endroit, où se trouvaient établies des fondations stipulant des messes à célébrer les jours de fête, on faisait des revenus de ces mêmes fondations deux parts : l'une, la plus considérable naturellement, destinée à rétribuer le binage lui-même comme étant un travail supplémentaire, l'autre, répartie en honoraires de messes transmis à l'Evêché ; ailleurs, lorsque l'honoraire versé par le donateur dépassait le tarif diocésain, une disposition générale permettait aux bineurs de retenir pour eux l'excédent.

La S. C. du Concile a regardé comme abusives ces manières d'agir. En ce qui concerne la première, elle s'est appuyée sur deux motifs : 1° c'est aller contre la volonté des testateurs que de faire servir à une sorte de supplément de traitement des sommes destinées à faire célébrer des messes ; 2° le binage rentre dans le cadre des devoirs ordinaires d'un curé, dès lors il n'y a pas lieu de prévoir pour celui-ci une rétribution spéciale à cette occasion ; si cependant l'évêque estimait justifiée une telle rétribution en des cas particuliers, il pourrait l'accorder, à condition de la prélever sur d'autres fonds que les revenus des legs pieux.

Relativement à la seconde manière d'agir, la S. C. déclare qu'elle est contraire au principe supposé par le can. 840 § 1, à savoir, que l'honoraire est un tout indivisible et qu'il est arbitraire d'y distinguer deux parts : celle de la *célébration* et celle de l'*application*. S'il est supérieur au tarif diocésain, on ne pourra en conserver l'excédent que s'il représente un cadeau personnel. Or, ajoute le décret, il est clair que cette intention spéciale des donateurs ne peut pas faire l'objet d'une prescription générale, soit synodale, soit extrasydonale.

De ces considérations ressort la réponse à donner aux questions de notre consultant.

Tout d'abord, il est inexact de dire qu'on ne peut garder *pour soi* des honoraires reçus pour des messes de binage : le can. 824 § 2 dit : RECIPERE *nequit*, ce qui est beaucoup plus général ; seul un indult peut permettre le contraire.

En second lieu, nous avons vu qu'en principe le surplus de l'honoraire ne doit pas être laissé au célébrant, à plus forte raison l'honoraire lui-même.

Quant à l'honoraire mérité pour avoir biné ou triné, c'est une rétribution qui n'a rien à voir avec ce qu'on appelle honoraire de messe.

Q. — Je lis avec intérêt vos articles sur la grâce actuelle. Ce que vous écriviez dans le n° du 10 décembre 1936 m'enchante tout particulièrement. Quelle façon élégante d'expliquer le processus de l'acte surnaturel ! *Servatis servandis*, elle s'applique aussi bien à l'acte surnaturel du pécheur infidèle qu'à l'acte surnaturel du juste.

La clarté même de votre exposé m'engage à vous proposer les difficultés que je rencontre encore dans la thèse que vous soutenez.

1° La faculté, élevée à l'ordre surnaturel soit passagèrement (par la grâce actuelle), soit d'une manière stable (par la grâce sanctifiante et les vertus infuses), n'exige-t-elle pas, pour passer de la puissance à l'acte, une motion proportionnée à son élévation surnaturelle ?

Sans doute, cette motion ne sera pas surnaturelle par rapport à Dieu (!), ni même par rapport à la faculté élevée, puisqu'elle lui est proportionnée, connaturelle et d'une certaine façon due. Mais dans son entité créée ne doit-elle pas être d'un ordre différent de celui où serait la motion par laquelle est actuée la même faculté non élevée surnaturellement ? L'action divine est puissante, mais elle est aussi suave, adaptée aux différentes créatures et aux différentes facultés. Ne serait-elle pas aussi adaptée aux différents états (naturel ou surnaturel) dans lesquels une même faculté peut se trouver ?

2° Si l'homme juste n'a pas besoin d'un concours surnaturel, d'une grâce surnaturelle de Dieu pour poser un acte salutaire, il semble que le juste ne recevra plus que des grâces purement médicinales. Mais cela n'est-il pas contraire à ce qu'enseignent communément les théologiens, quand ils disent que les fidèles et les justes ne reçoivent pas de grâce purement médicinale, et que toute grâce médicinale qu'ils reçoivent est à la fois et médicinale et élevante ?

Qu'en pensez-vous ?

3° Une autre question de moindre importance :

Peut-on prouver par la raison théologique l'existence d'une « gratia vere et mere sufficiens » pour les pécheurs et les infidèles ?

La question ne se pose pas pour les justes. « Deus namque sua gratia semel justificatos non descrit nisi ab eis prius deseratur ».

Mais peut-on en dire autant des infidèles et des pécheurs ? Les manuels de théologie recourent à la volonté salvifique de Dieu, au fait que le Christ est mort pour tous les hommes (Hervé, nouv. édit., t. III, p. 121), et que les hommes (même infidèles !) se damnent (Van Noort, *De gratia*, p. 45).

Mais la volonté salvifique de Dieu n'est pas absolue, et elle peut être entièrement sincère même si les infidèles ne *reçoivent* aucune « gratia vere et mere sufficiens ». Un infidèle peut se damner sans avoir *reçu* aucune grâce purement suffisante. Car Dieu prévoit si l'homme donnera ou ne donnera pas son consentement à telle ou telle grâce. Dans la première alternative, si Dieu donne la grâce, c'est une grâce efficace. Dans la deuxième, Dieu n'est pas tenu de donner une grâce qu'il sait inutile. Et qui nous dira si Dieu donne pourtant cette grâce à des infidèles ?

Il me semble donc que les arguments de raison théologique qu'apportent les manuels ne sont pas valables. En connaissez-vous d'autres ?

Je serais heureux de savoir ce que pense l'*Ami*.

R. — Ad I. La motion divine qui a pour but unique de permettre à la faculté de passer à l'acte est nécessairement proportionnée à la nature même de cet acte. Ce point est essentiel si l'on veut bien comprendre l'explication que nous avons proposée. Le but de la motion n'est normalement ni de guérir, ni d'élever la nature (c'est pourquoi nous lui refusons le caractère de grâce actuelle proprement dite), mais de lui permettre d'agir. Mais il est bien clair que cette motion doit être proportionnée à l'ordre surnaturel dans lequel l'homme justifié est appelé à agir ; en ce sens, vous pouvez dire qu'elle est « d'ordre différent ». Nous avons tellement insisté sur ce point que l'on peut s'étonner de la première instance qui nous est proposée aujourd'hui. Rappelons notre texte :

« Soulignons fortement *la confusion qui est à la base de toutes les équivoques*. On parle, dans le camp adverse, du concours général et ordinaire de Dieu comme s'il s'agissait d'un concours limité aux manifestations d'être et d'activité de l'ordre naturel, et l'on établit cette équation : concours général et *ordinaire* = concours d'ordre *naturel*... L'intervention divine dans l'activité des êtres créés n'enlève rien à la *transcendance* de la cause première, qui est au-dessus de tout ordre naturel et surnaturel, tout comme elle est au-dessus de tout ordre contingent et nécessaire. Naturel et surnaturel sont des participations plus ou moins déficientes de la perfection divine imparticipée ». (*Ami* 1936, p. 783).

Ad II. De notre thèse il ne suit nullement que « le juste ne recevra plus que des grâces purement médicinales ». Nous avons écrit : « Tout en admettant qu'en certains cas la grâce actuelle soit nécessaire au juste en supplément de la grâce sanctifiante (comme grâce médicinale, sauf dans le cas de la persévérance finale), nous nions qu'une *grâce* actuelle spéciale soit requise, chez le juste, pour la production de *chaque* acte surnaturel et méritoire » (p. 781).

« *Requise*... pour la production de *chaque* acte » : cette affirmation n'exclut en aucune façon les interventions de la grâce actuelle élevante *comme telle* dans l'âme déjà sanctifiée, lorsqu'il plaît à Dieu ; tout d'abord dans l'activité ordinaire de la vie surnaturelle, mais encore et surtout dans l'activité extraordinaire d'une vie supérieure où l'action de la grâce actuelle se fait sentir plus vivement et plus parfaitement dans l'âme par les dons de l'Esprit-Saint.

N'oublions pas enfin et surtout que, dans l'ordre actuel, toute grâce est à la fois *médicinale* et *élevante*, et par conséquent les distinctions théologiques que nous sommes obligés d'apporter dans l'analyse de notre activité surnaturelle s'effacent devant la réalité objective des interventions divines. Ces distinctions sont nécessaires cependant pour mettre de l'ordre dans nos concepts et expliquer les différents aspects des relations des hommes à la divinité. En l'espèce, aucune difficulté : aucune grâce n'est, dans l'ordre actuel, purement médicinale : l'*auxilium sine quo* a toujours fait place à l'*auxilium quo*.

Ad III. Sans aucun doute la raison théologique prouve l'existence, pour les pécheurs et les infidèles, d'une grâce suffisante, cette grâce demeurât-elle, par la faute de ceux à qui elle est conférée, purement suffisante.

Tout d'abord la volonté universelle salvifique de Dieu et l'universalité de la Rédemption sont d'excellents arguments pour démontrer l'existence de la grâce au moins suffisante préparée à tous les hommes, conférée à tous ceux qui, en

raison du développement de leur raison ou des circonstances, sont capables de la recevoir. La volonté salvifique de Dieu ne serait ni *universelle*, ni *sincère*, si cette grâce n'était pas préparée ou même conférée comme on vient de le dire [1]. Sans doute la volonté salvifique de Dieu n'est qu'une volonté *conditionnée*. Mais la condition posée à son universalité effective ne doit pas venir de la volonté divine elle-même, restreignant délibérément et pour ainsi dire systématiquement l'octroi de ses bienfaits : autrement cette volonté salvifique ne serait pas *sincère*, et sa sincérité est un de ses caractères essentiels.

Il faut en dire autant de l'universalité de la Rédemption.

Mais notre correspondant fait une instance :

« Dieu, dit-il, prévoit si l'homme donnera ou ne donnera pas son consentement à telle ou telle grâce. Dans la première alternative, si Dieu donne la grâce, cette grâce est une grâce efficace. Dans la deuxième, Dieu n'est pas tenu de donner une grâce qu'il sait inutile. Et qui nous dira si Dieu donne pourtant cette grâce à des infidèles ? »

Pardon ! Si Dieu veut sincèrement le salut des hommes, même des infidèles, il *doit* leur préparer et leur donner effectivement, autant qu'il est en lui, la grâce nécessaire au salut. C'est précisément parce que les pécheurs impénitents et les infidèles non convertis à la foi auront résisté d'une façon coupable à la grâce de conversion qui leur était offerte, tout au moins à une première grâce initiale qui devait en entraîner d'autres, qu'ils sont dignes de la réprobation éternelle.

Quel meilleur argument théologique voulez-vous que celui-là ?

Quant aux petits enfants qui, sans qu'il y ait de leur faute, n'ont pu recevoir la grâce préparée cependant pour eux par Dieu, c'est précisément parce qu'il n'y a pas eu de leur part résistance coupable, que leur âme ne pourra être condamnée positivement à l'enfer, mais sera accueillie dans les Limbes.

Ajoutons que nos raisonnements théologiques visent bien non seulement la volonté de Dieu considérée en elle-même, mais sa mise à exécution, le don *créé* et *donné* par Dieu et *reçu* par le *pécheur* ou l'*infidèle*.

Cher correspondant, réfléchissez, pour vous en prémunir, aux propositions jansénistes condamnées par l'Eglise. En voici une dont vous pouvez méditer la portée : « Les païens, les juifs, les hérétiques et autres semblables ne reçoivent absolument aucune influence (de la grâce de Jésus-Christ), d'où l'on conclura justement que leur volonté est nue et désarmée, dépourvue de toute grâce sanctifiante ». (Alexandre VIII, 7 décembre 1690, prop. 5 ; D.-B., n. 1295).

[1] On voudra bien se reporter, pour les détails de cette explication, aux articles suivants publiés dans l'*Ami* : 1931, p. 72 ; 1937, p. 298-300 ; 1938, p. 337-340. On lira également 1938, p. 488 et s.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Leçons élémentaires de Métaphysique chrétienne, par l'abbé A. MICHEL, aumônier du Lycée de Jeunes Filles de Strasbourg. — In-8 de 172 p., 15 f. (remises par nombre). — Paris, Berche et Pagis.

Au lendemain de la rentrée des classes, nous signalons ce petit manuel, — né du désir même exprimé par les jeunes filles auxquelles il fut enseigné, — appelé à rendre de grands services non seulement aux élèves et étudiants, mais même aux professeurs ; il indique, en effet, d'une façon très succincte, mais claire et précise, l'enseignement officiel de l'Eglise sur toutes les questions du programme de la métaphysique : connaissance, monde extérieur, vie et âme humaine, démonstration de l'existence de Dieu, attributs divins. Des exemples choisis dans le dogme catholique — Trinité, Incarnation, Eucharistie, Inspiration et Sacrements — montrent quel profit la métaphysique peut retirer des données de la foi.

Le texte est rédigé en vue de l'enseignement et de l'étude. Des caractères plus gros indiquent la pensée maîtresse de la doctrine proposée ; des caractères plus petits rapportent les explications et les applications.

Sous un format commode et dans un nombre de pages relativement restreint, l'auteur a condensé tout ce qu'il était utile de dire pour offrir aux jeunes philosophes « un solide garde-fou qui les aidera à éviter les abîmes, tout en leur indiquant les limites exactes dans lesquelles les opinions restent librement discutées » (p. 8).

Cet ouvrage, très nouveau dans son genre, sera apprécié de beaucoup. Mais l'auteur n'espère sans doute pas rallier des suffrages unanimes, précisément parce qu'il met en garde contre certains courants trop facilement accueillis même dans quelques milieux catholiques. Les laïques instruits aimeront eux-mêmes à s'y reporter, pour y trouver des précisions qu'ils auront cherchées vainement ailleurs.

André CHAGNY. — **Cluny et son empire.** — Nouvelle édition, entièrement refondue. Préface de Fernand Mercier, Conservateur des musées de Besançon. Illustrations d'Antoine Pochet. — Un vol. in-8 de 295 p., 20 f. — Lyon et Paris, Vitte.

M. l'abbé Chagny est un conférencier remarquable, un écrivain disert, un infatigable historien de l'art. La liste de ses publications occupe près de trois pages à la fin du présent volume. Il nous donne ici une réédition entièrement refondue d'un ouvrage publié en 1934 et rapidement épuisé. Il excelle surtout dans l'art de la haute vulgarisation. Cela veut dire qu'il n'accable point son lecteur sous le poids d'une érudition cependant très solide et très étendue. Vous ne trouverez point de notes au bas de son texte, aucune référence bibliographique. Seulement à la fin, quelques indications d'ouvrages. Mais cela ne veut pas dire que son livre ne soit puissamment étayé. Au surplus, une note placée à la p. 294 nous prévient que l'ouvrage a été relu, « avec la charité patiente d'un bienveillant ami et la conscience scientifique d'un vrai bénédictin », par dom Denys Buenner, de l'abbaye royale de Hautecombe. Et cela nous est une garantie supplémentaire d'exactitude et de précision.

Dix chapitres : le Cadre, — les Origines, — l'Envolée, — l'Observance et l'Armature, — la Conquête pacifique, — un Moine de Cluny, sa vie matérielle. —